

IL TEMPO PER LA SANTITÀ E PER I MIRACOLI

LELLIA CRACCO RUGGINI

(Dip. di Storia, Fac. di Lettere, Un. di Torino, Italia)

1. *Il tempo cristiano.*

Non si può parlare di tempo per la santità e di tempo per i miracoli nel monachesimo più antico senza considerare brevemente il significato del tempo cristiano, del quale il monaco si presenta come il custode e l'interprete più fedele.

La prospettiva da cui si guardò al tempo, con il cristianesimo, era profondamente mutata rispetto al passato. Per la prima volta si era instaurata una tensione fra il tempo reale e il *saeculum venturum*, ossia l'eterno: e in funzione di quest'ultimo il tempo ideale cristiano venne riguardato come strumento di salute, staccandosi dal presente per proiettarsi, appunto, nell'eterno.¹ E' questa la ragione per cui, nelle biografie spirituali cristiane da quella di Cipriano di Cartagine —la più antica— in avanti, si tende a prescindere dalle vicende e dal tempo della vita reale (famiglia, ceto sociale, infanzia, educazione): il tempo che conta comincia infatti soltanto con la nascita in Cristo, ed è costituito dalle tappe dell'itinerario al servizio della Chiesa o del monastero.² Ed è sui monumenti funerari cristiani che fa la sua prima comparsa l'idea del tempo umano che proprio attraverso allo snodo della morte, della tomba,

¹ Cfr. Marguerite HARL, *Le temps et les moments d'après quelques biographies spirituelles du IVe siècle en Orient*, in *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge (IIIe-XIIIe siècles)* (Paris, 9-12 Mars 1981), Coll. Int. du CNRS 604, Paris 1984, pp. 219-242.

² Cfr. A. LE BOULLEC, *Les schémas biographiques dans quelques vies spirituelles des IVe et Ve siècles: les itinéraires de l'ascèse*, in *Le temps chrétien cit.*, pp. 243-253.

porta alla realizzazione della vita eterna. Nei formulari epigrafici di tali monumenti vengono in uso termini come *perennis, aeternus, aeternitas*:³ là dove, nel ricordo pagano del defunto, si avvertiva soltanto lo sforzo di preservare nel mondo, tra i vivi, il nome e la memoria di chi era stato travolto definitivamente dal fato.

E' in questa nuova, amichevole contiguità fra la vita, la morte e l'eternità che si innesta anche il culto cristiano per le tombe dei Santi (apostoli, martiri, confessori), in quanto morti eccezionali e «compagni invisibili» dei vivi grazie allo straordinario contributo che essi avevano dato alla realizzazione della vita eterna attraverso una lotta vittoriosa sulla morte stessa: i miracoli presso le loro spoglie o le loro reliquie costituivano una conferma e una manifestazione di eternità, come ha mostrato in anni recenti Peter Brown evidenziandone la peculiarità in chiave antropologica e psicologica, in pagine affascinanti sull'origine e sulla diffusione della nuova religiosità.⁴

2. *Il tempo monastico come tempo cristiano per eccellenza.*

Questo discorso più generale sul tempo cristiano vale in particolare per il monachesimo, nella misura in cui, abbastanza per tempo, la memoria delle origini delle comunità monastiche si andò consolidando secondo uno schema storiografico coerente (per quanto fittizio), che configurava l'esperienza monastica come l'unica forma di vita autenticamente cristiana, riagganciandosi senza soluzione di continuità al modello (a sua volta ideale e idealizzato nel tempo) della primitiva comunità cristiana di Gerusalemme, della quale avrebbe fatto rivivere il fervore apostolico lontano dalla società e dalla città, capaci di corrompere la Chiesa stessa. Il cenobio, in quanto «comunità» —giusta l'etimologia greca— di monaci (o *μονάζοντες*, così detti per l'austerità della loro vita solitaria) avrebbe pertanto costituito la prima forma di vita monastica in ordine sia tempo sia di grazia: lo affermò esplicitamente Casiano agli inizi del V secolo, nelle sue *Istituzioni cenobitiche* ad uso dei monaci

³ Cfr. G. SANDERS, *La tombe et l'éternité: catégories distinctes ou domaines contigus? Le dossier épigraphique latin de Rome chrétienne*, in *Le temps chrétien* cit., pp. 185-218.

⁴ Cfr. P. BROWN, *Il culto dei Santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi Paperbacks 144, Torino 1983 (dall'ed. Un. of Chicago 1981); ID., *La società e il sacro nella tarda antichità*, Einaudi Paperbacks 180, Torino 1988 (dall'ed. London 1982); in merito cfr. spec. Lellia CRACCO RUGGINI, *All'ombra di Momigliano: Peter Brown la mutazione del Tardoantico*, «RSI», 100, 1988, pp. 739-767.

della Gallia meridionale;⁵ e se ne trova traccia anche nella *Vita Martini* di Sulpicio Severo, scritta nel 396/397 circa.⁶ Si trattava, ovviamente, di un «mito didattico», frutto di forzature semplificanti. Ma esso andò elaborandosi abbastanza per tempo di pari passo con il mondanizzarsi delle istituzioni ecclesiastiche, strutturate in asse con quelle politiche dopo la «pace» di Costantino. Esso fece parte della sistematica opera di riassorbimento in quadri ecclesiasticamente disciplinati delle molteplici, tumultuose, disordinate forme di ascetismo individualista che avevano invece caratterizzato la prima fioritura anacoretica nel IV secolo, specie nelle regioni greco-orientali (Egitto, Siria, Mesopotamia). Il monastero tendeva dunque a presentarsi ormai come la tappa umana (nel mondo, nel tempo) che più si approssimava alla realizzazione di quella Gerusalemme celeste che era la mèta per ogni cristiano al di là del tempo.

3. *Tempo per la santità e per i miracoli: il monaco anacoreta; le reliquie.*

E' idea diffusa⁷ che già a partire dalle primissime esperienze anacoretiche (*Vita Antonii*)⁸ si stabilisse un nesso privilegiato tra la figura del monaco — con la sua santità personale — e la fruizione di poteri carismatici, taumaturgici; e che la venerazione e le forme di culto attorno alle tombe o sacrari dei martiri e dei confessori della fede, con le manifestazioni miracolose che spesso facevano loro da contrappunto, pur interessando anche l'istituzione ecclesiastica (Chiese, vescovi), specificamente coinvolgessero le comunità monastiche in quanto consessi privilegiati di «amici di Dio». Ciò può essere vero per una fase più matura del fenomeno monastico, dopo il decollo del monachesimo e il moltiplicarsi delle istituzioni cenobitiche nell'età carolingia e poi a partire del X

⁵ Cfr. IOH. CASS., *Inst. coenob.*, 7, 17-18, SC 109, ed. a c. di J.-C. GUY, Paris 1965, pp. 314-320 e *passim*; in proposito cfr. spec. G. MICCOLI, *I monaci*, in *L'uomo medievale*, a c. di J. LE GOFF, Roma & Bari 1987, pp. 39-80 e partic. 44-57 (§ 1: *I materiali tardo-antichi e alto-medievali*).

⁶ Cfr. Sulp. Sev., *Vita Mart.*, 10, 6, SC 133, a c. di J. FONTAINE, I, 1967, p. 274; tale *Vita* venne esemplata dal suo autore su quella del monaco Antonio, ma avendo presente pure quella di Cipriano di Cartagine e i modelli biblici, e non senza suggestioni anche di derivazione classica (eroismo antico): cfr. FONTAINE, *Introd.*, *Ibid.*, spec. pp. 59-134; ID., *Alle fonti della agiografia europea. Storia e leggenda nella Vita di San Martino di Tours*, «Riv. di St. e Lett. Rel.», 2, 1966, pp. 187-206.

⁷ Cfr. MICCOLI, *I monaci* cit.

⁸ Cfr. *Vita di Antonio*, a c. di G. J.-M. BARTELINK, con *Introd.* di Christine MOHRMANN, Fondaz. Valla, Milano 1974

secolo, poggiando su risvolti religiosi e salvifici che trovavano un sostegno ormai incondizionato da parte dell'autorità politica (re e potenti locali). Ma il discorso si presenta ben più articolato e complesso per i primi secoli (IV-VI), che saranno oggetto del nostro discorso.

A prescindere dell'auto-rappresentazione leggendaria —cui s'è accennato— dei cenobi e delle laure come prime forme di vita monastica, il monaco «amico di Dio» (θεόφιλος) fu alle origini l'anacoreta. Egli si era conquistato una sorta di natura divina (θεῖα φύσις) che gli conferiva δύναμις (*potestas*, dirà Gregorio Magno), ossia pienezza di poteri, quindi anche dono profetico e padronanza sia sugli elementi della natura sia sulle forze demoniache. Egli aveva acquisito questo *mana* —per usare un termine mutuato all'antropologia— attraverso una prolungata asceti (ἐγκράτεια) e una rottura totale con il proprio ambiente e con il mondo, in ordine a un vero e proprio «metabolismo ontologico» della personalità.⁹ Una figura del genere —al di là delle manifestazioni spesso folkloriche dei suoi doni taumaturgici (*virtutes*)— era in verità sostanziata di ellenismo, modellandosi sul θεῖος ἀνὴρ pagano (Apollonio di Tiana) ben più che sul profeta ispirato giudaico (Elia). E molto presto, per i cristiani come già per gli intellettuali pagani, si pose il problema di come distinguere l'autenticità del teosofo, dell'essere straordinario in diuturno contatto con il divino, dai volgari maghi (γόητες): costoro erano, a loro volta, operatori di prodigi e di sortilegi —della cui autenticità mai si dubitò—, però a mero titolo di affermazione e di esibizione individuale, con scopi utilitaristici. Per filosofi pagani come Porfirio o Ierocle, così come per intellettuali cristiani sofisticati del livello di un Girolamo o di un Agostino, nell'assenza di criteri di distinzione più oggettivi si riconobbe la pneumicità autentica per l'appunto nel disinteresse, nella gratuità dei prodigi operati dall'uomo santo, nell'assenza di mediazioni materiali, ossia di «tecniche» come quelle messe in opera dai maghi, volte a dominare la natura attraverso manipolazioni materiali e formulari che ne sfruttavano le forze di attrazione e di repulsione (merita osservare come operassero qui i medesimi criteri selettivi che allora dominavano anche nell'ambito delle scienze, le quali venivano riconosciute autenticamente tali —nonostante certi risvolti applicativi, ad esempio

⁹ Cfr. Évelyne PATLAGEAN, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, «Annales (ÉSC)», 23, 1968, pp. 106-126 e spec. 113-116 (tr. in *Agiografia altomedioevale*, testi a c. di Sofia BOESCH GAJANO, Bologna 1976, pp. 191-213, e ora in EAD., *Santità e potere a Bisanzio*, Milano 1992, pp. 21-45); Lellia CRACCO RUGGINI, *Imperatori romani e uomini divini (I-VI secolo)*, in P. BROWN, L. CRACCO RUGGINI, M. MAZZA, *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dios (I-VI secolo)*, Passatopresent 2, Torino 1982, pp. 9-91 e spec. 23-30, con nn. relative (110-136) a pp. 67-84, e documentazione ivi.

della medicina, dell'architettura, della matematica tramite il calcolo— soltanto qualora venissero praticate gratuitamente, e qualora l'attività speculativa non si traducesse in manipolazioni sacrileghe della natura.¹⁰ Gratuità e disinteresse erano riguardati dunque come il «segno» (σημεῖον, un termine che non per caso stava anche a significare «miracolo») di una volontà divina che intendeva manifestarsi persino, talvolta, a prescindere dai meriti personali dell'uomo santo, come la estrinsecazione di una carità e di una pietà che direttamente si riallacciavano all'età apostolica.¹¹

Un aspetto senza dubbio innovativo, a partire dal III secolo d.C., è da riconoscersi nella riorchestratura di tanti elementi già antichi nel ruolo preferenziale che s'incomincia ad accordare all'individuo carismatico, sia pagano sia cristiano: ancora nel II secolo costui aveva invece rappresentato soltanto un

¹⁰ Cfr. D. L. TIEDE, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Cambridge Mass. 1972; F. L. BOWIE, *Apollonius of Tyana: Tradition and Reality*, in ANRW, II, 16, 2, hrsg. von W. HAASE, Berlin & New York 1978, pp. 1652-1699; G. DAGRON, *Le saint, le savant, l'astrologue: études des thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de 'Questions et réponses' des Ve-VIIIe siècles*. in *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-VIIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 Mai 1979*, Paris 1981, pp. 143-156; Lellia CRACCO RUGGINI, *Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione* in *Hagiographie cit.*, pp. 161-204 e spec. 176 ss.; più in generale sul filosofo-«missionario» nel mondo pagano cfr. L. TROIANI, *Due studi di storiografia e religione antiche*, Bibl. di «Athenaeum» 10, Como 1988, pp. 41-58 (*La missione nel mondo greco e romano*); per la definizione di scienza autentica presso gli intellettuali antichi cfr. Lellia CRACCO RUGGINI, *Sciences théoriques et sciences appliquées dans les cultures de l'antiquité tardive*, in *Atti del XVII Congr. Int. di Sc. Stor. (Madrid, 26 ag.-2 sett. 1990)*, di prossima pubblicazione. Lo PSEUDO-BASILIO di Seleucia (*Vie et miracles de Sainte Thècle*, a c. di G. DAGRON, Subs. Hagiogr. 62, Bruxelles 1978, *Vita*, 22, pp. 254-261, ove il Curatore esclude l'identificazione dell'autore con il metropolita dei vescovi d'Isauria negli anni centrali del V secolo e pensa piuttosto a un anonimo suo contemporaneo, sempre a Seleucia) fu uno dei maggiori teorizzatori circa la natura del miracolo autentico: molti uomini —egli afferma— non conoscono la forza ispirata da Dio a chi vive piamente e hanno quindi in sospetto le manifestazioni soprannaturali, che ritengono non provenire da Dio bensì essere opere di magia; le cose stanno tuttavia altrimenti: un mago fa ricorso a vittime umane, a sacrifici animali e ad altri atti empì, in assenza dei quali non riesce a ottenere gli effetti voluti; il più illustre fra i maghi, Apollonio di Tiana, esercitò le sue arti scellerate evocando dèi e anime, e così pure Giuliano Caldeo, Ostanes, Simon Mago; ma l'uomo santo autentico chiede a Dio ciò che vuole che egli faccia, con la sola forza della preghiera e con poche parole, talvolta rozze e barbare come quelle di Elia quando invocò la pioggia, o come quelle di Mosé contro gli Amaleciti, di Pietro nel resuscitare i morti, liberarsi dal carcere, umiliare Simon Mago (cfr. *Mir.* 22, pp. 340-341 DAGRON).

¹¹ Cfr. esempio GREG., *Reg. Epp.*, 11, 36 (22 giugno 601 d.C.), CCL 140 A, 925-929, al monaco taumaturgo ed *episcopus Anglorum* Agostino, a proposito della

accesso —fra i molti— al divino.¹² I teologi e gli intellettuali cristiani, soprattutto nelle aree greco-orientali dell'impero, si trovavano ora di fronte all'esplosione spontanea di una nuova «età apostolica», quindi all'esigenza di controllarla. Talvolta dopo lungo esitare (come Agostino),¹³ essi furono pertanto indotti a riconoscere questa esigenza di una «terza alleanza» fra l'uomo e Dio, per l'appunto nel segno dell'apostolicità e come frutto di una preghiera pienamente confidente. *Vir vere apostolicus* fu il santo taumaturgo cristiano

conversione degli Angli cui avevano contribuito i *miracula* e *signa* di questo uomo santo: il pontefice gli raccomanda fede incrollabile nell'aiuto di Dio, ma anche umiltà; e gli ricorda come Matteo (7, 92) parlasse dei *miracula* degli *impii*, degli *operarii iniquitatis*, concludendo: *valde ergo premendus est animus inter signa et miracula, ne fortasse in his propriam gloriam quaerat et privato suae exaltationis gaudio exultet*. Nell'Antico Testamento la terminologia dei miracoli aveva soprattutto insistito sul miracolo come «segno» ('ôt = σημεῖον = *signum*): cfr. L. SABOURIN, *Les miracles dans l'Ancien Testament* «Bull. de théol. biblique», 1, 1971, pp. 235-270 e spec. 242-247.

¹² Cfr. CRACCO RUGGINI, *Il miracolo* cit., p. 177.

¹³ Agostino, riduttivo nei confronti del miracoloso, soltanto dall'esigenza pastorale di controllare il contagioso entusiasmo donatista per la taumaturgia delle reliquie fu indotto a interessarsi delle reliquie di S. Stefano protomartire ritrovate a Caphar-Gamala nel 415 e diffuse in Africa fra il 420 e il 430, registrando in *libelli* appositi i miracoli ad esse collegati (con evidente preferenza per quelli riguardanti vescovi, sacerdoti, persone di rango sociale rispettabile: cfr. AUG., *De civ. Dei*, 22, 8, CCL 48, pp. 815-827 (sui miracoli attuali, da Agostino considerati più «piccoli» a confronto di quelli canonici: *nam etiam nunc fiunt miracula* [scil. *Dei*] *nomine, sive per sacramenta eius sive per orationes vel memorias sanctorum eius; sed non eadem claritate inlustrantur, ut tanta quanta illa gloria diffamantur, canon quippe sacrum litterarum, quem definitum esse oportebat, illa facit ubique recitari et memoriae cunctorum inhaerere populorum; haec autem ubicumque fiunt, ibi sciuntur vix a tota ipsa civitate vel quocumque commanentium loco...); una posizione di estrema riserva nei confronti delle reliquie dei martiri, in accordo con la risoluzione del concilio di Cartagine del 401, si rileva pure in ID., *Epp.* 52, 2, e 78, 3, CSEL 34, 2, pp. 150 e 325-326, verso il 401/402; sui *libelli miraculorum* cfr. ID., *De civ. Dei*, 22, 8 cit.; ID., *Sermones* 314-224 e partic. 322, PL 38, col. 1443; ID., *Mir. S. Stephani*, PL 41, coll. 833-859; H. DELEHAYE, *Les premiers 'libelli miraculorum'*, «An. Boll.», 29, 1910, pp. 427-434; V. SAXER, *Reliques, miracles et récits de miracles en Afrique au temps et dans l'oeuvre de Saint Augustin*, in *Hagiographie* cit., pp. 261-262. In funzione pedagogica di un pubblico sedicente cristiano, ma di fatto ancora irretito dai piaceri materiali dell'antica idolatria, il culto dei martiri, i festeggiamenti presso le loro sepolture, l'amplificazione leggendaria dei loro miracoli rifacendosi alla tradizione orale vennero incoraggiati nel IV-V secolo nelle province d'Asia Minore e di Siria anche da vescovi quali Gregorio il Taumaturgo, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Teodoro di Ciro: cfr. passi in Lellia CRACCO RUGGINI, *I vescovi e il dinamismo sociale nel mondo cittadino di Basilio di Cesarea*, in *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia, nel XVI centenario* (Messina, 3-6 dic. 1979), Messina 1983, pp. 97-124 e spec. 99-101 con n. 8.*

Antonio tanto per Sulpicio Severo a fine IV secolo¹⁴ quanto per Teodoreto vescovo di Ciro a metà V, per papa Gregorio Magno a fine VI, per un monaco anglosassone come Beda a metà VII. I miracoli dei θεῖοι ἄνδρες, dei *servi Dei*, affollano le biografie aretalogiche di Palladio Elenopolitano, di Rufino di Aquileia, della *Historia monachorum in Aegypto*, di Teodoreto (nella *Historia Philothea* ben più che nella *Historia Ecclesiastica*), di Callinico, di Cirillo Scitopolitano e di tanti altri agiografi (spesso anonimi). Tali prodigi vengono anche resi funzionali al disegno politico provvidenziale delle varie *Storia Ecclesiastiche* tra IV e VI secolo (sia ortodosse, sia ariane: Rufino, Socrate, Sozomeno, Filostorgio, Teodoreto, Evagrio), che li coagulano sotto il regno degli imperatori considerati «pii» per conferire loro lustro straordinario grazie a una «sovrabbondanza di benefizi» (ἀγαθῶν εὐφορία, come scrisse Socrate a proposito di Antonio sotto Costantino), ovvero enfatizzando per loro tramite la punizione provvidenziale dei miscredenti.¹⁵

L'Occidente cristiano rimase nell'insieme radicato nella sua antica diffidenza —tutta «romana» e di matrice aristocratico-intellettuale—¹⁶ nei confronti del miracoloso; e assai per tempo si adoperò per finalizzare la libera espressione miracolistica alle esigenze della Chiesa come istituzione, al suo ruolo —presentato sempre più come determinante ed esclusivo— d'intermediaria fra l'uomo e il divino.

«Il miracolo —scrisse Agostino—¹⁷ non è come una pittura, che ha valore in sé, bensì come i caratteri di una scrittura, che vanno letti e compresi, e rimandano al loro autore»: ove appare manifesta e deliberata la contrapposizione fra il prodigioso venerato per se stesso, come «icona» (e lo stesso μοναχός come «icona» taumaturgica, sul tipo dell'impassibile Salamanes di Kapersana conteso e rubato dagli abitanti di due villaggi contermini sulle opposte rive dell'Eufrate quasi si trattasse di un talismano, di una statua miracolosa),¹⁸ e la scrittura,

¹⁴ Cfr. Sulp. Sev., *Vita Martini*, 7, SC 133 cit., pp. 266-268 (l'opera incominciò a circolare nella primavera del 397).

¹⁵ Cfr. Socr., *H.E.*, 1, 21, PG 67, coll. 101-104; ulteriori passi, bibliogr. e considerazioni in Lellia Cracco Ruggini, *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles*, «Athenaeum», n. s. 55, 1977, pp. 107-126; Ead., *Universalità e campanilismo, centro e periferia, città e deserto nelle Storie Ecclesiastiche*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del Conv. di Erice (3-8 dic. 1978)*, Messina 1980, pp. 159-194.

¹⁶ Cfr. Cracco Ruggini, *Imperatori e uomini divini* cit., spec. pp. 32 ss., con nn. relative.

¹⁷ Cfr. Aug., *In Ioh. Ev. Tr. CXXIV, Tr. 24, 2*, CCL 36, pp. 244-245.

¹⁸ Cfr. Theod., *Hist. Phil.*, 19, 1 e 3, SC 257, ed. a c. di P. Canivet, Alice Leroy-Molinghen, Paris 1979, pp. 58-62. Sulla κώμη di Kapersana a ovest dell'Eufrate, sulla via per Edessa, cfr. Amm. Marc., 21, 7, 7.

della cui lettura e comprensione in chiave metastorica la Chiesa *litterata* si presentava per eccellenza come l' interprete.

In Occidente, pertanto, la Chiesa non conobbe divaricazioni di sorta fra carismi divini e autorità mondana, nelle figure dei suoi grandi vescovi e sacerdoti, spesso divenuti tali dopo una prima fase di vita monastica. Si trattava, in verità, di un cenobitismo fiorito sulle radici dell'*otium* aristocratico, nei circoli delle grandi famiglie senatorie romane: e dunque assai differente sia dal monachesimo degli anacoreti-straccioni del mondo contadino copto e siriano (spesso fortemente contrapposto alla civiltà urbana grecofona e alle sue istituzioni, civili o ecclesiastiche che fossero), sia da quello elaborato in Asia Minore dai ceti alti cristiani dei latifondisti urbanizzati e di cultura greca, tutt'altro che in asse con i vertici romani del potere e con l'impero (pensiamo ai Padri cappadoci del IV secolo, tutti vescovi e generalmente fra loro imparentati).¹⁹ In Occidente, in ogni caso, il bisogno del miracolo assai per tempo venne incanalato dalla Chiesa verso la taumaturgia «delle ossa», ossia delle reliquie dei martiri, dei santi e dei confessori defunti, a maggior garanzia della disinteressata gratuità delle loro manifestazioni miracolose (com'ebbe a sottolineare a fine VI secolo Gregorio di Tours, da buon aristocratico gallo-romano nemico acerrimo di quegli «uomini divini», estranei all'inquadramento ecclesiastico, che al tempo suo pullulavano nelle campagne galliche riscuotendo talora grande seguito: egli riguardò in ogni occasione tali individui, senz'ombra di esitazione, come pseudo-Cristi e pseudo-profeti, sovvertitori dell'ordine sociale costituito, manifestazioni di un'età drammaticamente deteriorata, avanguardie dell'Anticristo che si dovevano radicalmente annientare.²⁰

¹⁹ Cfr. CRACCO RUGGINI, *I vescovi e il dinamismo sociale* cit.; P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia Un. Press, New York 1988, pp. 285 ss.; CRACCO RUGGINI, *All'ombra di Momigliano* cit.

²⁰ Cfr. spec. GREG. TURON., *Hist. Franc.*, 7, 44; 9, 6; 10, 25, *MGH, SS. RR. Mer.*, I, 1, 2, pp. 364-365, 417-419, 517-519; P. BROWN, *Relique e 'status' nell'età di Gregorio di Tours* (1977), in ID., *La società e il sacro* cit., pp. 180-207; Sofia BOESCH GAJANO, *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in *Gregorio di Tours. XII Conv. del Centro di Studi della spiritualità medievale (Todi, Acc. Tudertina, 10-13 ott. 1971)*, Todi 1977, pp. 27-91 e partic. 73-74; un diligente inventario di *miracula, signa, prodigia, monstra, virtutes, ostenta, portenta*, ecc. nell'opera di Gregorio Turonense in O. GIORDANO, *Sociologia e patologia del miracolo in Gregorio di Tours*, «Helikon», 18, 1978, pp. 1-49; CRACCO RUGGINI, *Il miracolo* cit., pp. 170-171 e 188-188-191 con nn. 57-67; Caterina LAVARRA, *'Pseudochristi' e 'pseudoprophetae' nella Gallia merovingia*, «Quad. Mediev.», 13, 1982, pp. 6-43. Nel IV-VI secolo la maggior parte dei Padri sia greci sia latini, uomini di raffinata cultura quali ad esempio Gregorio di Nissa e Cesario di Arles († 542), non esitarono a bollare personaggi carismatici del proprio tempo, *indocti* e semiferini nell'aspetto e nel comportamento, come peccatori e viziosi per natura, eretici e pseudo-Cristi: cfr.

4. *Lo spazio per i miracoli nella vita dei cenobi: la dialettica con il potere mondano e con il tempo «non cristiano».*

Ciò che qui più interessa, tuttavia, è l'innesto nello spazio e nel tempo delle comunità monastiche, fra IV e VI secolo (laure o cenobi, in Oriente come in Occidente), della dimensione miracolistica: sia quella del monaco-anacoreta —la più antica, sostanziata come s'è detto di ellenismo, pur attraverso al filtro disciplinante di una riconosciuta, rinnovata apostolicità—, sia quella promanante dalle reliquie dei corpi santi. Non dimentichiamo che anche i santuari dei celebri Santi guaritori prolungavano a loro volta la tradizione degli Asclepiei e dei Serapei pagani,²¹ con le loro guarigioni miracolose orchestrate attraverso riti, preghiere e *incubationes* notturne, talora avvalendosi anche di strutture architettoniche analoghe, come i lunghi porticati ove gli ammalati giacevano in attesa della visione risanatrice, prima del dio e ora del Santo: per

GREG. NYSS., *Contra Eunomium*, 1, 49, PG 45, col. 264 = ed. a c. di W. JAEGER, *Opera*, I, Leiden 1960, p. 39; CRACCO RUGGINI, *I vescovi e il dinamismo sociale* cit., spec. n. 35; CAESAR. AREL., *Sermones*, 44, 7, CCL 103, p. 199, e 47, 6, p. 215; Lellia CRACCO RUGGINI, *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico*, «Atheneum», n. s. 65, 1987, pp. 547-552.

²¹ Sui riti d'incubazione cristiani (in particolare quelli nel santuario costantinopolitano d'S. Artemio) come travaso di quelli pagani di Apollo e di Asclepio ad Epidauro, cfr. J. TOLSTOI, *Un poncif aréalogique dans les miracles d'Asklépios et d'Artémios*, «Byzantion», 3, 1926, pp. 53-63; vi furono Asclepiei (come quelli di Atene, di Trezene, di Coos, di Pergamo) ove sin da età molto antica —V-IV secolo— si svolsero attività mediche, si fece uso di strumenti chirurgici —talora pervenuti sino a noi— e furono presenti medici rinomati; altrove —per esempio a Epidauro, come attestano iscrizioni votive del V-IV secolo— si rifiutò invece il connubio fra religione e scienza medica, considerata «empia» (cfr. R. M. GRANT, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952, pp. 41-60 e spec. 43). È il medesimo «doppio binario» che si riscontra anche presso i cristiani, in relazione ai Santi guaritori e alle cure mediche. Sulla continuità fra il culto di Asclepio sull'Isola Tiberina —particolarmente in auge nell'età antonina— e quello successivo per Santi guaritori cristiani, cfr. Margherita GUARDUCCI, *L'Isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera* (1971), in EAD., *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo*, ÉPRO, Leiden 1983, pp. 180-197; vd. inoltre Lellia CRACCO RUGGINI, *L'imperatore, il Serapeo e i filosofi*, in *Religione e politica nel mondo antico*, a c. di Marta SORDI, CISAUC 7, Milano 1981, pp. 183-212; circa l'uso delle fonti agiografiche come miniere d'informazioni sulla medicina antica, sui vari tipi di malattie, le loro cure, i medici, gli ospedali, gli interventi chirurgici, ecc., cfr. H. J. MAGOULIAS, *The Lives of Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Century*, «Byz. Zeitschr.», 57, 1964, pp. 127-150.

esempio nel santuario dei SS. Cosma e Damiano a Costantinopoli o in quello dei SS. Ciro e Giovanni a Menouthis presso il Canopo in Egitto, come leggiamo nelle loro collezioni aretalogiche e negli scritti di Sofronio, probabile patriarca di Gerusalemme al tempo di Gregorio Magno e di Giovanni Mosco tra la fine del VI e gli inizi del VII secolo (Santi medici che talora comparivano agli ammalati nelle loro vesti professionali, sempre in coppia come i figli di Asclepio).²²

Nell'insieme, si ha tuttavia l'impressione che, nella vita monastica, lo spazio per il miracolo fosse più circoscritto di quanto non si soglia credere.

Senza dubbio in Oriente, attraverso l'agiografia, veniamo a conoscere numerose personalità di monaci che operarono miracoli entro la cornice della propria laura o del proprio monastero: ma sempre a titolo individuale, grazie a carismi personali d'eccezione. Fu per esempio il caso di Saba, secondo il Βίος composto dal «prete e monaco» Cirillo di Scitopoli nella Grande Laura presso Gerusalemme.²³ Nato a Mutalaska presso Cesarea di Cappadocia ed entrato adolescente in un monastero della provincia natale, verso il 456/457 Saba si era recato in Palestina vivendo da monaco in vari cenobi, tentando poi di darsi alla vita eremitica, ma dal seguito stesso dei suoi discepoli quasi «costretto» a dare avvio alla celeberrima Grande Laura (478 d. C.). Meritano attenzione soprattutto i capitoli 64-68 del Βίος ove emerge con evidenza una netta contrapposizione fra la personalità senza carismi —sebbene potente nel mondo— del patriarca di Gerusalemme Giovanni e dello stesso abate Teodosio, e quella del monaco. Ed è Giovanni —responsabile dell'approvvigionamento di tutta Palestina— che temendo una rivolta popolare per la sete durante una tremenda siccità quinquennale (causata, per intervento di una Provvidenza punitrice, dalla deposizione del patriarca Elia cui Giovanni stesso aveva partecipato) si rivolge al monaco Saba per ottenere la pioggia, della quale soltanto il cenobio beneficiava grazie alla presenza del Santo tumaturgo (si noti: i miracoli pluviali si trovano attestati più volte anche nella tradizione giudaica

²² Sui miracoli guaritori operati dai SS. Cosma e Damiano a vantaggio dei malati incubanti nel loro santuario di Costantinopoli, cfr. H. DELEHAYE, *Les recueils antiques de miracles des Saints*, «An. Boll.», 43, 1925, pp. 5-85 e 305-325 (rist. an. 1964 come monografia autonoma), spec. 8-18; su quelli dei SS. Ciro e Giovanni nel loro celebre santuario di Menouthis in Egitto (ove pure si praticava la *incubatio*), cfr. H. DELEHAYE, *Les Saints d'Aboukir*, «An. Boll.», 30, 1911, pp. 448-450; J. FAIVRE, *Canope, Ménouthis, Aboukir*, Alessandria d'Egitto 1917, pp. 34-56; Lellia CRACCO RUGGINI, *Imperatori romani e uomini divini* cit., pp. 9-91 e spec. n. 122, pp. 73-76, con ulteriori fonti e bibliogr. ivi.

²³ ed. E. SCHWARTZ, T. u. U. 49,2, Leipzig 1939, spec. capp. 64-67, pp. 164-169; B. FLUSIN, *Miracle et hiérarchie*, in *Hagiographie* cit., pp. 299-317.

del *Talmud* babilonese, in seguito alle preghiere dei grandi rabbini).²⁴ Potremmo ricordare anche Zosimo di Sinde, monaco in una comunità a 20 stadi da Tiro al tempo di Giustino (567 d. C.). Ce ne parla Evagrio nella sua *Storia Ecclesiastica*, illustrando con dovizia di particolari il dono che costui possedeva di «televedere» gli eventi: il terremoto di Antiochia mentre egli si trovava a Cesarea di Palestina ospite del nobile Arcesilao; il ferimento gravissimo a un occhio della moglie di Arcelisao stesso —mentre questi, in altra occasione, si trovava con Zosimo nel monastero di Sinde a oltre 500 stadi da Cesarea—, ma anche la già assicurata guarigione di costei grazie alle cure dell'ex monaco e vescovo di Cesarea Giovanni. Ed è sempre Evagrio a parlarci pure di questo Giovanni, il quale aveva vissuto a lungo nella laura di Chuziba (a nord di Gerusalemme, verso Gericunte) prima di ascendere al soglio episcopale.²⁵

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Vale in ogni caso la pena di osservare come, in questa miracolista monastica dell'Oriente greco tra fine V e VI secolo, si fosse andato instaurando anche un rapporto di convergenza, ovvero di complementarietà, fra l'autorità ecclesiastica e il monaco carismatico. Erano ormai lontani i tempi (seconda metà del IV secolo) in cui il monaco Ammonio —che al dire di Socrate aveva accompagnato a Roma Atanasio di Alessandria— aveva rifiutato l'ordinazione a vescovo mozzandosi l'orecchio destro e dandosi alla fuga;²⁶ ovvero in cui il monaco-anacoreta Macedonio, che viveva sulle montagne presso Antiochia, era stato ordinato prete a sua insaputa dal vescovo di Antiochia Flaviano, e allorché se n'era reso conto si era adirato a tal punto da inseguire il

²⁴ Cfr. ad esempio *Ta'anith*, 23, a; 25 a, ed. L. GOLDSCHMIT, *Der Babylonische Talmud*, Berlin 1930-1935, III, pp. 489 ss. e 504; J. NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, V, Leiden 1970, pp. 178-180; SABOURIN, *Miracles hellénistiques et rabbiniques* cit., p. 304; W. S. GREEN, *Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition*, in *ANRW*, II, 19, 2, hrsg. von W. HAASE, Berlin & New York 1979, pp. 619-647 e partic. 625 ss.

²⁵ Cfr. EVAGR., *H.E.*, 4, 7, ed. J. BIDEZ, L. PARMENTIER, London 1898, pp. 156-159; CRACCO RUGGINI, *Imperatori romani e uomini divini* cit., pp. 86-88, nn. 140, 144, 150; sull'autore, Pauline ALLEN, *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 41, Louvain 1981.

²⁶ Cfr. SOCR., *H.E.*, 4, 23, PG 67, coll. 516-521 (ove l'autore soggiunge che anche Evagrio —il quale era stato ordinato diacono da Gregorio Nazianzeno a Costantinopoli, ma si era poi recato nel deserto egiziano e aveva appreso la «filosofia» degli asceti Ammone e Macario e la loro capacità di operare miracoli— si era dato alla fuga quando Teofilo di Alessandria aveva preteso di ordinarlo vescovo). La *Historia monachorum in Aegypto*, 20, 14, ed. a c. di A.-J. FESTUGIÈRE, *Subsidia Hagiographica* 53, Bruxelles 1964 e 1971, pp. 113-114 (tr. fr.) e 122-123 (testo greco), racconta a sua volta di tre fratelli, monaci virtuosissimi, che si tagliarono le orecchie quando si videro costretti a ricevere l'episcopato.

patriarca brandendo un bastone (lo leggiamo nella *Historia Philothea* di Teodoreto di Ciro).²⁷ Dopo il concilio di Calcedonia (451 d. C.) sino a Giustiniano, autorità ecclesiastica e autorità politica si erano date man forte per collocare sotto il controllo delle singole sedi episcopali le variegata forme di tutte le istituzioni monastiche. E nel VI secolo si incominciava a vederne in concreto i frutti anche a livello miracolistico. In molti casi le taumaturgie appaiono ormai al servizio della Chiesa (l'abbiamo constatato nel caso del patriarca di Gerusalemme e del monaco Saba), oppure dell'imperatore. Ma mentre a fine IV secolo Teodosio I aveva inviato ripetute ambascerie all'anacoreta Giovanni di Asiût nel deserto d'Egitto per farsi concedere carismi e assicurazioni di vittoria sugli usurpatori, Massimo nel 388 ed Eugenio nei 394, più tardi (X secolo) Romano Lacapeno detronizzato, ammonito da un sogno che gli minacciava l'inferno per i suoi peccati, avrebbe convocato senza difficoltà trecento monaci dalle laure e dai monasteri d'Oriente, de Gerusalemme e da Roma stessa, per affidare alle loro preghiere un libello contenente l'elenco delle proprie colpe: finché una visione, manifestatasi nel monastero del monte Olimpo, non ebbe assicurato il buon esito di tutta questa mobilitazione monastica (senza dubbio altamente inflazionata nella *potentia* della sua santità).²⁸

Ma il mutamento della dimensione miracolistica nel monastero, il suo depotenziarsi nel tempo si osservano anche attraverso le biografie dei monaci di Palestina, d'Egitto e del Sinai nel *Pratum Spirituale* di Giovanni Mosco (primi lustri del VII secolo).²⁹ Nell'aneddotica di quest'opera le vicende dei monaci si snodano sullo sfondo di un miracoloso ormai sbriciolato nell'umile quotidianità

²⁷ Cfr. THEOD., *Hist. Phil.*, 13, spec. § 4, SC 234, ed. a c. di P. CANIVET, Alice LEROY-MOLINGHEN, Paris 1977, pp. 474 ss.; CRACCO RUGGINI, *Imperatori romani e uomini divini* cit., pp. 80-82, n. 129; EAD., *Poteri in gara per la salvezza di città ribelli: il caso di Antiochia (387 d.C.)*, in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, I, Messina 1988 (Studi Tardoantichi, I, 1986), pp. 265-290 e partic. 280-281.

²⁸ Su Romano Lacapeno cfr. THEOPH. Cont., 6, 4, CSHB pp. 438-440; sui rapporti fra Giovanni Licopolitano e la famiglia teodosiana cfr. spec. AUG., *De civ. Dei*, 5, 26, CCL 47, p. 161; RUFIN., *H. E.*, 11 (2), 32 e 19, GCS (*Eusebius Werke*, II), p. 1036; ID., *Hist. Mon.*, 1, PL 21, col. 391; SOZOM., *H. E.*, 7, 22, GCS p. 336; THEOD., *H. E.*, 5, 24, GCS p. 324; *Hist. Mon.*, I, 64, ed. FESTUGIÈRE cit., pp. 27 (tr. fr.) e 34-35 (testo greco); PALL. HELENOP., *Hist. Laus.*, 35, ed. C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, II, Cambridge 1904, rist. an. Hildesheim 1967, pp. 100-106; PROSP. TIRO, *Epit. Chron.*, ad a. 394, MGH, AA IX (*Chron. Min.* I), p. 463; P. DEVOS, *La 'servante de Dieu' Poemenia d'après Pallade, la tradition copte et Jean Rufus*, «An. Boll.», 87, 1969, pp. 189-212; CRACCO RUGGINI, *Imperatori romani e uomini divini* cit., pp. 22-23 e 64 con nn. 104-105.

²⁹ Cfr. IOH. MOSCH., *Prat. spirit.*, PG. 87, 3; R. MAISANO, *Giovanni Mosco, Il Prato. Presentazione, traduzione e commento*, Napoli 1982, p. 60 (ove si dice che l'opera

e del quale essi appaiono semplici fruitori e testimoni: le loro povere scorte si moltiplicano spontaneamente; le loro candele e lampade ardonο senza venire mai né alimentare né sostituire; essi ricevono segni celesti, ritrovano corpi santi, venerano immagini miracolose, assistono a provvidenziali piogge dissetatrici. Ma il monaco-personaggio, il potente «uomo divino» che in Egitto attraversava il Nilo sul dorso dei coccodrilli, che in Siria si serviva di leoni come di docili asinelli per trasportare le sue cose in città, che faceva tremare gli imperatori, è sparito per sempre.

Sono ora i vescovi a svolgere un ruolo protagonista nella gestione del sacro (e in Oriente era la prima volta) e nella stessa «recitazione pubblica» dei miracoli: come nel caso del patriarca di Antiochia Ephrem, che secondo la narrazione Mosco affronta un'ordalia gettandosi nel fuoco senza subirne danno, per convertire dall'errore un monaco stilita filo-nestoriano che viveva presso Ierapoli (un secolo prima, erano stati i vescovi a presentarsi supplici ai piedi delle colonne dei Santi stiliti venerati dalle folle, non sempre ottenendone soddisfazione).³⁰ Sempre più spesso, nel contempo, i monaci del VI secolo anche in Oriente accettano di diventare preti e vescovi: ossia riconoscono l'oggettività e la superiorità di un potere che viene loro per un tramite umano estraneo al loro rapporto diretto con Dio (il *sacerdotium* era infatti conferito dal vescovo). Può essere utile il confronto tra queste realtà, nel contesto di un potere politico allora ancor robusto come quello dell'impero bizantino, e la situazione invece ben diversa di un'Italia meridionale ove l'autorità bizantina, nel X secolo, stava ormai esalando i suoi ultimi respiri sotto l'impatto musulmano. Quivi Nilo il Giovane (910-1004), monaco calligrafo d'illustre famiglia italo-greca, stabilito nel cenobio di Rossano in Calabria (pur con frequenti pause di anacoresi nella grotta di S. Michele), stupisce un alto funzionario bizantino sbarcato a Rossano disdegnando di andare a rendergli omaggio assieme con le autorità locali. Il monaco, viene spiegato dal suo Βίος, è come l'unicorno, che non deve preoccuparsi di nulla e di nessuno nel suo superumano isolamento. Ma proprio in quanto «unicorno», Nilo è in grado di operare grandi miracoli e di ottenere favori straordinari da tutte le autorità terrene: dall'emiro di Palermo la liberazione dei monaci fatti prigionieri dagli Agareni; e dal *magister* bizantino Niceforo il perdono dei Rossanitani, in seguito a una rivolta dovuta all'exasperazione per le vessazioni dei funzionari.³¹

venne composta a Costantinopoli, forse nel 634); vd. pure H. J. MAGOULIAS, *The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the VIth and VIIth Century A. D.: Sorcery, Relics and Icons*, «Byzantion», 37, 1967, pp. 228-269.

³⁰ Cfr. IOH. MOSCHOS, *Pratum*, 36, PG 87, 3, coll. 2884-2885=MAISANO, pp. 84-85.

³¹ Cfr. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νεῖλου τοῦ νέου, ed. G. GIOVANNELLI, Badia di Grottaferrata 1972, p. 105 e *passim* = PG 120, coll. 15-165 (*Vita* scritta

Con Nilo il Giovane siamo ritornati all'Occidente, sia pur bizantino ed estremamente tardo. Facciamo qualche passo indietro. In ámbito latino le fondazioni monastiche vennero per lo più avviate o fortemente rilanciate dai vescovi stessi, nelle città o nei loro immediati suburbi. Pensiamo a ciò che il cenobio di Ligugé rappresentò per Ilario di Poitiers (vescovo dal 350 al 367), come poco più tardi quello di Marmoutier per il suo fondatore Martino, divenuto vescovo a Tours nel 370;³² pensiamo alle prime comunità monastiche di Vercelli e di Milano promosse da Eusebio e da Ambrogio rispettivamente, sempre nella seconda metà del IV secolo (il clero stesso visse attorno a tali vescovi con stile monastico, a guisa di «comunità angelica»); per non parlare delle numerosissime fondazioni monastiche di tipo latino incrementate da papa Gregorio Magno circa due secoli più tardi anche in ámbito siculo e italo-greco.³³ Pertanto, in Occidente, furono i vescovi a operare quasi sempre i miracoli, o a gestirli nelle loro Chiese. Martino stesso, a detta del biografo Sulpicio Severo, compì quasi tutti i suoi miracoli da vescovo, e non già nel corso delle precedenti esperienze monastiche a Ligugé, a Milano (alle porte della città) e nell'isola della Gallinara: uno o forse due soltanto sono i prodigi operati da Martino durante il periodo monastico, con l'aiuto degli angeli e della preghiera.³⁴ Il vescovo Ambrogio rinvenne «per divina ispirazione» i corpi dei martiri diocleziani Gervasio e Protasio e poi di Vitale e Agricola, nel 386 e nel 393 rispettivamente, in due momenti delicatissimi nella lotta antiariana (il primo episodio, durante la cosiddetta «lotta per le basiliche») e anti-pagana (la seconda *inventio*, nel corso

dal discepolo Bartolomeo); G. DA COSTA LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale*, «Byzantion», 29-30, 1959-1960, pp. 89-173 e spec. 146 ss.; G. GIOVANNELLI, *S. Nilo di Rossano, fondatore di Grottaferrata*, Grottaferrata 1966; ID., s. v. «Nilo di Rossano, fondatore dell'abbazia greca di Grottaferrata, santo», *Bibliotheca Sanctorum*, IX (1967), coll. 995-1008; Lellia CRACCO RUGGINI, *Il primo cristianesimo in Sicilia (III-VII secolo)*, in *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno. Atti del Conv. di Studi (Caltanissetta, 28-29 ottobre 1985)*, a c. di V. MESSANA, S. PRICOCO, Caltanissetta 1987, pp. 85-125 e spec. 86.

³² Cfr. FONTAINE, in SC 133 cit., *Introd.*, spec. pp. 17-58 e 171-210.

³³ Cfr. BROWN, *The Body and Society* cit., pp. 341-365; vd. inoltre Lellia CRACCO RUGGINI, *Grégoire le Grand et le monde byzantin*, in *Grégoire le Grand (Chantilly, 15-19 Sept. 1982)*, Coll. Int. du CNRS, Paris 1986, pp. 83-94; EAD., *Il primo cristianesimo in Sicilia* cit., pp. 112 ss.; EAD., *All'ombra di Momigliano* cit., pp. 764-765; EAD., *La cristianizzazione nelle città dell'Italia settentrionale (IV-VI secolo)*, in *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches. Deutsch-Italienischen Kolloquium im Italienischen Kulturinstitut Köln (18-20 Mai 1989)*, hrsg. von W. ECK, H. GALSTERER, Mainz a. Rhein 1991, pp. 236-249 e spec. 236-239.

³⁴ Cfr. Sulp. Sev., *Vita Mart.*, 6, 5, SC 133 cit., p. 266; 7, 1-7, pp. 266-268; FONTAINE, *Introd.*, *Ibid.*, pp. 195-203.

dell'usurpazione di Eugenio).³⁵ Le *revelationes* di tali reliquie furono accompagnate da numerosi miracoli nel corso delle loro spettacolari traslazioni, contribuendo a questo modo a rafforzare potentemente il prestigio sia politico sia ecclesiastico del presule in circostanze difficili. Il biografo di Ambrogio, Paolino, informa inoltre di una serie d' altri miracoli compiuti da Ambrogio in proprio, nel corso del suo episcopato.³⁶

Anche il ruolo dei monaci nel rinvenimento, custodia e traslazione di reliquie sante fu talora cospicuo: e tuttavia sempre sotto il controllo della Chiesa, in funzione della sua politica e della sua pastorale: pensiamo per esempio al contributo in tal senso del monaco Giuliano (forse di origine istriana, futuro vescovo di Parenzo), che per incarico del santo abate di Gerusalemme Filippo salvò le reliquie di Giovanni Battista minacciate di scempio sacrilego dai pagani di Sebaste di Palestina (Samaria) sotto il regno di Giuliano, portandole presso il patriarca di Alessandria Atanasio e facendosi tramite della loro diffusione in Occidente, da Aquileia e *Concordia* a Milano, Brescia, Como, ecc.³⁷ Ma l'iper-attivismo monastico nel rinvenimento di reliquie celebri e nella loro custodia segreta (quindi in una sorta di monopolio privatizzante) sembra si esplicasse soprattutto presso certe sette ereticali, rendendo viepiù attenta l'opera di riappropriazione da parte della Chiesa «ufficiale»: così avvenne per una parte delle reliquie dei Quaranta Martiri di Sebaste, occultate a Costantinopoli ad opera di una diaconessa macedoniana —certa Eusebia— al tempo di Licinio, da costei custodite nella propria dimora ove poi volle essere seppellita, facendone dono a monaci macedoniani: solo la comparsa in sogno del martire Thyrsus all'Augusta reggente Pulcheria avrebbe consentito il loro ritrovamento circa un secolo dopo. Sozomeno, nel riferire l'evento nella sua *Storia Ecclesiastica*,³⁸ intese senza dubbio enfatizzare la provvidenzialità della casa regnante

³⁵ Cfr. Lellia CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 385 e il 390*, «Augustinianum», 14, 1974, pp. 409-499; EAD., *Il miracolo cit.*, pp. 165 e 183-185 con n. 26-27 (documentazione e ulteriore bibliogr. ivi).

³⁶ Cfr. PAUL., *Vita Ambr.*, 14 e 29, ed. a c. di M. PELLEGRINO, Roma 1961, pp. 70-73 e 92-94; vd. inoltre *Ibid.*, 18, pp. 74-77, e *passim*.

³⁷ Cfr. RUFIN., *H. E.*, 11 (2), 27-28, GCS pp. 1033-1034; THEOD., *H. E.*, 3, 7, CGS p. 182; *Gesta episcoporum Aquileia adversum Arrianos*, 1, SC 267, ed. a c. di R. GRAYSON, Paris 1980, p. 330; Françoise THÉLAMON, *Païens et chrétiens au IVE siècle. L'apport de l' 'Histoire ecclésiastique' de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981, pp. 290-294; G. CUSCITO, *Un nuovo nome nella serie dei vescovi di Parenzo*, «AMSI», n. s. 31, 1983, pp. 119-127; Lellia CRACCO RUGGINI, *Aquileia e 'Concordia': il duplice volto di una società urbana nel IV secolo d. C.*, in *Vita sociale, artistica e commerciale di Aquileia romana*, I, Ant. Altoadr. 29, Udine 1987, pp. 57-95 e spec. 79-80, n. 45.

³⁸ Cfr. SOZOM., *H. E.*, 9, 2., GCS pp. 393-394.

teodosiana, nel contempo esaltando il non meno provvidenziale recupero al controllo della Chiesa di reliquie minacciate da abusiva privatizzazione. Anche la testa di Giovanni Battista, sempre a detta di Sozomeno, sarebbe stata trafugata a Gerusalemme da certi monaci macedoniani, più tardi portata dalla Cilicia nel vicus di *Cosilai* presso Calcedonia, ove una vergine matrona che la custodiva l'avrebbe in seguito concessa a Teodosio I; questi la portò a Costantinopoli, collocandola in una chiesa a sette miglia dalla città ove spesso si recava a pregare.³⁹

In Occidente, dunque, le reliquie miracolose vennero soprattutto funzionalizzate alla legittimazione del potere politico in asse con quello ecclesiastico, finché il primo esistette: ossia fino al crollo dell'impero d'Occidente e poi di nuovo al tempo del dominio bizantino in Italia, come si legge nelle biografie (più o meno romanzate) di vescovi siciliani quali Zosimo di Siracusa, Leone di Catania, Gregorio di Agrigento, fra VII e IX secolo (tutti presuli strettamente legati alla burocrazia bizantina e da essa altamente onorati, che in tale cornice compirono le loro operazioni taumaturgiche).⁴⁰ Quando il potere politico si frantumava, i vescovi più che mai fanno delle reliquie, delle loro traslazioni, dei loro miracoli, uno strumento di legittimazione e di primato per le proprie Chiese, una garanzia di prestigio religioso e socio-economico (collegandosi a

³⁹ Cfr. SOZOM., *H. E.*, 7, 21 e 24, *GCS* pp. 333 e 337-338; da Sozomeno derivò CASS.-EPIPH., *Hist. Eccl. Trip.*, 9, 43, *CSEL* 71, pp. 568-570, e da questo testo latino anche ISID., *Chron.*, *MGH*, AA XI (*Chron. Min.* II), p. 470; CRACCO RUGGINI, *Aquileia e 'Concordia'* cit., pp. 80-81, n. 45.

⁴⁰ Cfr. Lellia CRACCO RUGGINI, *La Sicilia tra Roma e Bisanzio*, in *Storia della Sicilia*, III, Napoli 1980, pp. 3-96 e partic. 28-29; EAD., *Il primo cristianesimo in Sicilia* cit., pp. 85-87. Sulla *Vita* di Gregorio, vescovo di Agrigento allo spirare del VI secolo (un testo composito e non ancora adeguatamente studiato, a quanto sembra redatto da un certo Leonzio nell'avanzato VIII secolo), cfr. *BHG*, I³, 707-707 e; *PG* 98, coll. 549-716; E. MERENDINO, *Gli inediti nella tradizione agiografica di S. Gregorio di Agrigento*, «*Orientalia christiana periodica*», 44, 1979, pp. 359-372 (sulle quattro redazioni del *Bíos*, tutte dipendenti da quella di Leonzio). Sulla *Vita* di Zosimo, vescovo di Siracusa fra il 641 e il 662 al tempo di papa Teodoro (642-649) e dell'imperatore bizantino Costante II (641-662), cfr. *AA.SS. Martii*, III, Venezia 1736, pp. 837-848 (redazione latina di un originale greco, opera d'un contemporaneo del presule nel monastero di S. Lucia presso Siracusa). Sulla *Vita* di Leone, vescovo di Catania al tempo di Leone IV e di Costantino VI (775-780), nato da una nobile famiglia bizantina di funzionari ravennati, cfr. *BHG*, II³, 981-981 e; *BHL*, 4838-4839; *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Λέοντος ἐπισκόπου Κατάνης*, ed. a c. di V. V. LATYSEV, in ID., *Hagiographica graeca inedita*, Mém. de l'Ac. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg, VIIIe sér., 12, 2, St. Pétersbourg 1914, pp. 12-28. Cfr. inoltre DA COSTA LOUILLET, *Saints de Sicile* cit.; G. SCHIRÒ *Per l'esumazione di alcuni testi agiografici siculo-italogreci*, in *Byzantino-Sicula*, Quad. dell'Ist. Siciliano di St. Bizantini e Neoell. 2, Palermo 1966, pp. 85-103.

grandi fiere e mercati): basti evocare la Gallia merovingia al tempo di Gregorio di Tours (fine VI secolo), la basilica di S. Giuliano a Brioude traboccante di miracoli.⁴¹ Il miracolo, a confronto con una realtà politica non più assimilabile in un discorso provvidenziale (com'era stato quello degli storici ecclesiastici bizantini in rapporto all'impero romano d'Oriente), si va dunque isolando dalla vita civile e ha con essa un rapporto di contiguità spesso soltanto accidentale. Gregorio di Tours, in sostanza, rappresenta l'esito ultimo di schemi religiosi e culturali del passato, che però si rivelano ormai insufficienti rispetto a una realtà dilacerata: per lui, infatti, i miracoli si limitano ancora una volta ad essere supporto della fede nella Chiesa come istituzione, e non come popolo di Dio.

Ma è proprio qui che torna in gioco il monastero. Nella vita dei cenobi aristocratici della Gallia e dell'Italia fra IV e VI secolo (Lérins, *Vivarium*) l'eclissi dei miracoli era stata totale. Eucherio di Lione, nel tracciare le vicende dell'eremo-paradiso lerinese e del suo fondatore Onorato, nel *De laude eremi*⁴² quasi non parla di miracoli, e soltanto in un paio di casi vi accenna, peraltro abbozzando la possibilità di spiegazioni più realistiche (così per la disinfezione dell'isola dai serpenti, frutto di bonifiche iniziali). Il medesimo Eucherio, nel redigere per la prima volta in forma letteraria la *Passio* dei martiri Tebei ad Acauno nel Vallese, non fa parola neppure di un miracolo.

Ma tale eclissi ebbe fine in Gallia di pari passo con l'affermarsi di un altro tipo di cenobitismo, quello lanciato da Colombano, ma ben presto attenuato e fuso con forme benedettine più morbide e concilianti. Nel VII secolo le fondazioni monastiche colombaniano-benedettine si andarono moltiplicando, com'è noto, sotto l'ala protettrice della forte monarchia merovingia e dei vescovi «nobili» (*Adelsheilige*), quasi tutti membri dell'aristocrazia palatina germanica, imparentati fra loro e le cui biografie pullulano di miracoli.⁴³ Anche nei

⁴¹ Vd. sopra, n. 20, con bibliogr. *ivi*.

⁴² Cfr. S. PRICOCO, *L'isola dei Santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, spec. pp. 159-160, 181. Eucherio, di famiglia aristocratica gallica, fu monaco a Lérins fra il 412/420 e il 440 circa, allorché divenne vescovo di Lione. Per il *De laude eremi*, cfr. ed. a c. di S. PRICOCO, Catania 1964; sulla *Passio Acaunensium martyrum* (CSEL 31, pp. 165-173) composta da Eucherio a Lérins fra il 430 e il 450 circa (già dopo l'accesso all'episcopato lionese) e i molteplici problemi collegati, cfr. ID., *Ibid.*, pp. 204-244; Lellia CRACCO RUGGINI, *Bagaudi e Santi Innocenti: un'avventura fra demonizzazione e martirio*, in 'Tria corda'. *Scritti in on. di A. Momigliano*, Bibl. di «Athenaeum» 1, Como 1983, pp. 121-142 e spec. 132-133 con n. 15 (ulteriore bibliogr. *ivi*).

⁴³ Cfr. spec. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastische Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, München & Wien 1965; K. BOSL, *Der Adelsheilige. Idealtypus und Wirk-*

monasteri ricompaiono allora i miracoli, ma sempre in ordine alle esigenze della monarchia e della nobiltà merovinge. Le spoglie miracolose di santi abati abbadesse e monaci nobili vengono traslate, poco dopo la loro morte, nelle chiese cittadine, a maggior gloria di queste. Così avvenne anche per Arnolfo, un grande nobile palatino i cui figli s'imparentarono con i Carolingi, divenuto a un certo punto vescovo di Metz e soltanto nell'ultima fase della sua vita ritiratosi in assoluta e solitaria ascesi nel monastero di Remiremont sui Vosgi.⁴⁴

Tuttavia, proprio nella biografia più antica di questo *Adelsheilig* —scritta probabilmente da un monaco di Metz che lo aveva conosciuto— incomincia a delinearsi in sordina, con deliberata contrapposizione a questo tipo di santità ufficializzata di stampo aristocratico, un ideale di santità differente: quella che si realizza passando dal mondo (ossia dall'episcopato, all'epoca sempre coniugato con prestigiosi incarichi politici) all'eremo, e non già dall'eremo all'episcopato vissuto quale duro compito missionario, come spesso era avvenuto in Gallia per i monaci di Lérins; una santità che dai miracoli del vescovo-nobile passa al silenzio dei miracoli nell'umiltà del cenobio. Nella *Vita Arnulfi* del VII secolo l'aspetto che a me è parso più interessante, studiandola, è stata proprio la progressione dei miracoli del vescovo di Metz a fastigi sempre più alti socialmente (ultimo, il miracolo nel palazzo del re); e, all'improvviso, la crisi, il sopravvento dello spirito penitenziale che fa sentire il miracolo stesso come la tentazione suprema del potere, la più diabolica e la più sottile, trattandosi di un potere spirituale e benefico. Di qui il distacco dal mondo, la scelta del monastero sperduto nelle solitudini montane, l'abbandono in apparenza persino crudele dei poveri, degli emarginati, dei lebbrosi che il vescovo aveva sinallora assistito e protetto («Lazzaro, mendico e abbandonato da tutti, è pur salito in Paradiso con Abramo», risponde Arnolfo con spietatezza ai poveri che lo

lichkeit, Gesellschaft und Kultur im Merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhundert. Gesellschaftsgeschichtliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeran, Rupert, Korbinian, in Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung (Festschr. J. Spörl), hrsg. von C. BAUER, Laetitia BÖHM, M. MÜLLER, Freiburg & München 1965, pp. 167-187 (tr. it. in Agiografia altomedioevale cit., pp. 161-190); F. GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zu Hagiographie der Merowingerzeit, Praha 1965; M. HEINZELMANN, Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte, München 1976.

⁴⁴ Cfr. *Vita S. Arnulfi*, MGH, SS. RR. Mer., II, pp. 426-446; il testo è stato per la prima volta studiato approfonditamente da Lellia CRACCO RUGGINI, *The Crisis of the 'Noble Saint': the 'Vita Arnulfi'*, in *The Seventh Century: Changes and Continuity. Colloquium at the Warburg Institute, University of London (8th-9th July 1988)*, in stampa: a tale contributo rimando qui per ogni ulteriore considerazione.

supplicano di rimanere: ossia, la salvezza di ognuno deve essere spirituale, non già materiale).⁴⁵

Insomma: il cenobio, proprio nella misura in cui si sente Gerusalemme celeste già realizzata sulla terra, non ha più bisogno di miracoli. Semmai li venera e ne trasmette le tradizioni, quelle approvate e filtrate dall'autorità ecclesiastica, come le vicende di tante biblioteche monastiche stanno a dimostrare. Ma —per lo meno nelle espressioni più coerenti e radicali di questo nuovo monachesimo— nel miracolo stesso si avverte, in agguato, il rischio del potere. Ogni manifestazione taumaturgica implica sempre, infatti, una funzionalità nel mondo, seppure santa (di soccorso agli emarginati, oppure di missione presso i pagani, i miscredenti). Il miracolo fa quindi parte del mondo, del tempo «non cristiano»; e fiorisce soprattutto là ove si fa sentire la necessità di rafforzare con esso un potere mondano, sia politico sia ecclesiastico.

⁴⁵ Già GREG. NYSS., *De virg.*, 7, SC 119, ed. a c. di M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité*, Paris 1966, pp. 348-352, nel cuore del IV secolo aveva polemizzato contro l'eccessivo rigorismo ascetico (di tipo eustaziano) e la falsa mortificazione in quanto celebrazioni di un potere più demoniaco che spirituale. La situazione, in ogni caso, appare nei nostri secoli molto diversa da quella che emerge, in questa stessa sede, dalla Relazione di Maria Helena da CRUZ COELHO, *Os mosteiros medievais num tempo de hospedar e de caridade*.